

« Le "féminisme de la frontière", une heuristique décoloniale »

DELPHINE Abadie

Philosophiques, vol. 44, n° 1, 2017, p. 123-130.

Pour citer ce document, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1040333ar>

DOI: 10.7202/1040333ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Le «féminisme de la frontière», une heuristique décoloniale

DELPHINE ABADIE

On ne peut que se réjouir de la publication récente de *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle* de Soumaya Mestiri, un des premiers ouvrages de philosophie en langue française à prendre au sérieux l'ambition du « pluriversel » féministe en s'attelant sérieusement à clarifier ses implications normatives. Prenant acte de la coexistence mais aussi de la part d'incommensurabilité des vécus féminins planétaires, le « féminisme de la frontière » entend poser les bases théoriques de la justification à leur solidarité sans pour autant la puiser dans la fausse naturalité d'une sororité universelle. Au-delà du constat de sa faillite actuelle, il s'agit alors de réfléchir aux modalités par lesquelles le dialogue féministe global deviendra possible. Mestiri nous y invite en deux volets.

Condition préalable au second, le premier volet déconstructif débusque l'essentialisme raciste à l'intérieur des exposés coloniaux et néocoloniaux sur les femmes, ces avatars qui en sont les héritiers directs tout en se présentant comme radicalement en rupture. Dans un second temps, il s'agit de conceptualiser un nouveau modèle de réciprocité horizontale. Guidée par une vigilance constante du risque de cooptation maternaliste du féminisme dominant, la « démocratie transculturelle » fait du carrefour, du croisement, le lieu d'énonciation sociale des combats de femmes, une situation épistémique ayant dans sa mire la conversation entre discours *mainstream* et ceux « de la marge », dans une sorte de rhizome sans centre ni périphéries.

Malgré la robustesse de ce programme, entre le procédé annoncé par le féminisme de la frontière et la démonstration argumentée dans les chapitres de l'ouvrage, le projet de Soumaya Mestiri nous a semblé par moments ne pas aller au bout de ses intuitions. En cause, l'indétermination définitionnelle ou l'emploi équivoque de certaines notions dont celles, particulièrement centrales, de « colonialité du pouvoir » et de « colonialité du genre », dont le risque est une violation des limites de la compétence que la programmation féministe-de-la-frontière s'est elle-même donnée.

La colonialité du développement

La notion de « colonialité du pouvoir » a été développée dans les travaux d'auteurs latino-américains du courant des études décoloniales¹, que l'au-

1. Il semble parfois régner chez Mestiri une certaine confusion entre le qualificatif « décolonial » et « postcolonial ». La distinction n'est, dans tous les cas, pas thématisée. Pour l'école décoloniale, il s'agit essentiellement d'auteurs des Amériques latines. Voir Walter

trice cite sans en expliciter pour autant sa propre lecture, ni en critiquer les aspects les plus problématiques². La « colonialité du pouvoir » permet l'examen symptomatique des structures coextensives de pouvoir (classe, race, genre, sexualité, etc.) dont l'origine et la nature remontent à l'époque moderne/coloniale, lesquelles subsistent malgré les décennies écoulées depuis l'accession aux Indépendances. Le secret de cette pérennité repose en grande partie sur un mécanisme épistémique³ par lequel les connaissances non occidentales ont été et continuent d'être ignorées, minorées (racisées) ou récupérées dans une structure d'énonciation qui ne reconnaît comme pertinente que la parole du centre.

L'une des originalités de l'ouvrage de Soumaya Mestiri repose sur son ambition d'aborder, du même élan, les deux visages de la colonialité du pouvoir en études féministes, soit d'une part : l'impérialisme passé et actuel de la pensée féministe occidentale, laquelle refuse d'admettre les vécus, les revendications et les blâmes formulés par les *women of color*; mais aussi, d'autre part, sa face invisibilisée, celle de l'inversion d'une structure et d'une épistémologie coloniales par ces métaphysiques de l'authenticité qui reconduisent les essentialismes, que ce soit dans une sorte de revivalisme de la tradition ou dans le geste de valorisation spéculaire d'une « femme » qui corresponde en tout point à la face négative des stéréotypes coloniaux. Que ce soit en somme la lecture islamiste, celle du féminisme musulman laïque ou de la femme du Kazanistan rawlsien, ces discours ne font que reconduire « à l'envers » l'autorité des discours racistes avec lesquels ils prétendent pourtant rompre.

Il nous a semblé néanmoins que sa critique de l'*empowerment* (chapitre V) négligeait la puissance d'élucidation intersectionnelle de la colonialité du pouvoir, ce qui a pour conséquence de tourner longtemps autour d'un obstacle essentiel (c.-à-d. le capitalisme globalisé) à sa mise en œuvre véritablement *actorielle*, donc susceptible d'assurer une participation qui ne soit pas que formelle à sa « démocratie transculturelle ». L'enjeu est de taille

Mignolo, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », *Multitudes*, n° 1 (6), 2003, 56-71; Aníbal Quijano, « « Race » et colonialité du pouvoir », *Multitudes*, n° 51 (3), 2007, 111-118; Ramón Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, 26 (3), 2006, 51-74

2. On peut mentionner, entre autres, la propension à offrir une lecture hégémonique des influences structurelles, peu soucieuse des particularités locales; l'effacement des nuances de l'historicité propre à chaque expérience coloniale; les risques de plaquage, sans autres formes de procès, de l'analyse historique sur les situations actuelles; la fétichisation des passés précoloniaux; la surdétermination de l'analyse marxiste; etc. Voir entre autres Capucine Boidin, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers d'Amériques latines*, 62, 2009, 129-140; Sarah Demart, « Au-delà de la controverse française: la critique postcoloniale dans le champ de la sociologie », *SociologieS*, Dossiers, Sociétés en mouvement, sociologie en engagement, en ligne : <http://sociologies.revues.org/5300>.

3. Que Mignolo appelle la « différence coloniale ».

puisque, outre la dilution dans le féminisme maternaliste occidental, le principal défi posé aux féminismes du Sud est justement celui de conquérir un espace émancipé de l'ombrage créé par les approches de genre en développement⁴. En effet, la colonialité de l'approche Genre et Développement (GED), mais aussi des approches IDE et FED qui l'ont précédée⁵, réside précisément dans sa puissance d'occultation de l'*intersection* d'au moins deux types de domination que son appellation contient pourtant en germe, soit l'oppression de genre *mais aussi* celle de race, qu'elle ignore systématiquement. Il s'agit d'ailleurs là d'un motif fondamental du ressentiment des féministes du Sud à l'égard de celles du Nord, ces dernières ayant refusé de s'allier aux luttes qui identifiaient les réformes économiques, notamment durant la décennie de l'ajustement structurel, comme les causes *premières* de nuisance à leur émancipation⁶. Sans pointer du doigt les interactions et les responsabilités complexes, c'est bien aussi de mal-développement qu'il s'agissait lorsque les femmes tunisiennes de l'intérieur et leurs frères laissés-pour-compte ont donné l'impulsion qui a provoqué la Révolution⁷.

Si l'*empowerment* « donne à voir et incarne [...] la colonialité du pouvoir (par le biais de) la pérennisation de la dichotomie entre femmes "bourgeoises" et femmes "du peuple", entre femmes du Nord et femmes du (des) Sud, entre expertes et néophytes⁸ », c'est bien *aussi* parce que l'extraversion économique des pays anciennement colonisés les rend structurellement dépendants de l'aide publique au développement⁹, laquelle entraîne dans son sillage le fleurissement de tout un secteur d'employabilité pour des courtiers en développement, y compris dans les ONG de femmes obligées d'évoluer à l'intérieur d'un ensemble de contraintes (la GED) déterminées sans

4. Voir par exemple : Ayesha M. Iman, A. Mama et F. Sow, *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*. Dakar, Paris, CODESRIA/Kharthala, 2004 ; Marème Touré, « La recherche sur le genre en Afrique : quelques aspects épistémologiques et culturels », Dakar, CODESRIA, 1997, en ligne [<https://www.codesria.org/IMG/pdf/TOURE-1.pdf>].

5. IDE : Intégration des femmes au développement ; FED : Femmes et Développement.

6. Touré, *op.cit.*

7. L'argument ne consiste pas à nier qu'il y eut des revendications proprement politiques à la Révolution, mais plutôt de mettre en lumière la manière dont le mal-développement et le durcissement autoritaire se nourrissent réciproquement. Dans la mesure où les économies sont extraverties, l'investissement direct étranger et l'aide au développement fournissent la manne qui permet d'assurer de petits arrangements clientélistes à différents niveaux de la société et de pérenniser la « docilité civique ». Ainsi, le rétrécissement des ressources induit par l'ajustement structurel et par l'approfondissement des réformes de libéralisation économique promues par la Banque mondiale et le FMI seraient en partie responsables du tournant népotiste et le capitalisme de copinage sous Ben Ali. Voir Baccar Gherib, « Économie politique de la révolution tunisienne. Les groupes sociaux face au capitalisme de copinage », *Revue Tiers-Monde*, 4 (212), 2012, 19-36. Pour une analyse similaire, voir Delphine Abadie, *L'incidence de l'ajustement structurel sur les inégalités socio-économiques dans un contexte néo-patrimonial. Le cas du Sénégal*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2006 (en particulier le chapitre I).

8. Mestiri, 15.

9. Et des investissements directs étrangers.

elles. Cela explique d'ailleurs en partie la division internationale du travail épistémique, qui assigne la théorisation féministe aux chercheuses du Nord et l'enquête empirique et de terrain à celles du Sud, dépendantes des financements et des orientations de la coopération internationale¹⁰.

On pourrait certes nous objecter que Soumaya Mestiri déploie en substance une analyse similaire. Elle y touche en effet. Mais il nous semble qu'en l'absence d'une déconstruction cardinale de la notion de « développement » au Sud et d'un examen des manières par lesquelles celui-ci vide nécessairement toute action de sa dimension politique et émancipatrice¹¹, toute approche de substitution à l'*empowerment* ne pourra que demeurer cosmétique. En ce sens, on comprend mal par quel miracle le *care* (chap. VI) se verrait prémuni contre le type d'instrumentalisation funeste que connaît l'*empowerment*, d'autant que, contrairement à ce dernier dont les propositions furent d'abord élaborées par les féministes du DAWN¹², la greffe de la politique du *care* pourrait très bien « ne pas prendre », peu importe son potentiel théorique ou sa réalité pratique.

Le futur (sans l'antérieur) du féminisme

Contrairement à celle de pouvoir, la notion de « colonialité du genre » dont Mestiri fait un usage extensif est mieux définie, notamment dans le chapitre IV. La critique vise donc moins son imprécision que la cohérence interne entre son emploi et le féminisme de la frontière. L'autrice se revendique de la conceptualisation développée par Maria Lugones¹³ sur la base d'une critique de Quijano. Prenant appui sur les propositions de deux autrices, l'intellectuelle et activiste autochtone Paula Gunn Allen et la sociologue nigériane Oyèrónké Oyèwùmí, Lugones montre qu'en matière d'études de genre, la colonialité reste racinaire.

Alimentée par un travail d'analyse essentiellement articulé autour de la langue Oyo-Yoruba, la thèse forte que défend Oyèwùmí dans ses travaux¹⁴ est que le genre, comme processus qui détermine les rôles et les rapports sociaux entre les sexes, est sans pertinence pour comprendre les sociétés

10. Touré, *op.cit.*

11. Pour une analyse nuancée de l'illusion consistant à ne pointer *que* la responsabilité de la mauvaise gestion des ressources par les gouvernants dans le mal-développement, voir le chapitre « La question de l'économie » de l'ouvrage du philosophe et économiste sénégalais Felwine Sarr, *Afrotopia*, Philippe Rey, 2006, 47-89.

12. Il revient au réseau de féministes du Sud Development Alternative with Women for a New Area (DAWN) d'avoir développé dans les années 1970 une critique du modèle IFD de laquelle a émergé l'option de l'*empowerment*.

13. Maria Lugones, « The Coloniality of Gender », *Tabula Rasa*, 9 (juill./déc.), 2008, 1-17, en ligne : https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v2d2_Lugones.pdf.

14. Ici : Oyèrónké Oyèwùmí, « The Invention of Women : Making an African Sense of Western Gender Discourses », London/Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

africaines. Pour elle, antérieurement à la présence coloniale, aucun critère commun ne permettait d'identifier un groupe comme étant « les femmes ». En conséquence, toute tentative d'analyser les expériences familiales, sociales ou politiques sous cette lumière est non seulement vouée à l'échec, mais contribue en même temps au maintien de la domination épistémique de l'Occident sur le continent.

Dans ce sillage, Mestiri remet en question la réalité historique et l'impérialisme épistémique du genre au Sud. Sans plus de détails, l'autrice reproduit au passage la séduisante conclusion d'Oyèwùmí selon laquelle, là où il existait, le matriarcat reposait donc nécessairement sur le principe d'égalité. Quoique très en vogue dans les réseaux académiques féministes transnationaux, la thèse d'Oyèwùmí n'en a pas moins fait l'objet de critiques acerbes de la part de nombreuses autrices féministes africaines n'ayant pas eu le privilège d'enseigner aux États-Unis et de voir leurs travaux bien diffusés¹⁵. À ce chapitre, la recension critique de Bibi Bakare-Yusuf « Yoruba's don't do gender »¹⁶ fait école.

C'est en analysant la langue Oyo-Yoruba que Oyèwùmí parvient à discréditer le genre comme principe d'organisation sociale au profit de l'ancienneté. Ainsi nous dit-elle par exemple que les termes *oko* ou *iyawo*, mal traduits respectivement par « époux » et « épouse », désignent indistinctement « époux/se ». Leur distinction s'opère non pas en termes de genre, mais de lignage : l'*oko* étant l'individu qui entre dans le lignage familial, alors que l'*iyawo* est celui qui en fait déjà partie. Alors que les individus dudit lignage occupent déjà une place et un rôle social déterminé par leur rang d'ancienneté, l'entrée par le mariage de l'*iyawo* marque l'année zéro de son ancienneté dans ce lignage. L'économie générale de cette démonstration soulève au moins deux obstacles de fond mettant en cause les prémisses sur lesquelles se construit la théorisation de la colonialité du genre.

D'abord, sans que cette réalité ne soit jamais thématisée, Bibi Bakare-Yusuf nous fait voir que dans le cas exposé par Oyèwùmí, « *it is the (females) who generally have to move « out » to another lineage, becoming outsiders and therefore subordinate in their spouse's lineage. [...] Therefore, it is women who typically become subordinate (whether as senior or junior wife) to men*¹⁷. » Quant aux sociétés traditionnelles réellement matrilineaires, la recherche historique tend à confirmer que celles-ci étaient généralement plus égalitaires, la transmission du patrimoine ne se faisait jamais pour autant de

15. Voir entre autres les contributions de Osha Sanya, Agnes Atia Apusigah et Chielo-zona Eze dans Sanya Osha (ed.), « Special Issue on African Feminisms », *Quest, An African Journal of Philosophy*, XX (1-2), 2006.

16. Bibi Bakare-Yusuf, « Yoruba's Don't Do Gender: A Critical Review of Oyèwùmí's "The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses" », Dakar, CODESRIA, 2003, en ligne : https://www.codesria.org/IMG/pdf/BAKERE_YUSUF.pdf.

17. Bakare-Yusuf, *op.cit.*, 6.

mère en fille, mais d'oncle au neveu utérin (fils de sa sœur). « Cela ne donnait pas à la femme [beaucoup] d'autre pouvoir que de *transmettre* ce pouvoir aux mâles de la famille¹⁸. »

Deuxièmement, dans la mesure où Oyěwùmí défend l'idée que *l'ancienneté* et non le genre est le principe cardinal d'organisation sociale en Afrique, il est excessif de conclure que les sociétés précoloniales reposeraient nécessairement sur un principe d'*égalité*. Chez les Yoruba, la règle du respect de l'ancienneté est telle qu'elle se traduit par la gèneuflexion devant les aîné.e.s¹⁹. L'ancienneté peut donc non seulement supporter des institutions sociales profondément hiérarchiques, mais elle peut en même temps servir de masque à d'autres formes d'oppression, de genre entre autres : il en va ainsi de la violence sexuelle et symbolique dont peuvent être victimes les femmes qui entrent dans le lignage.

Oy wùmí a certainement raison lorsqu'elle incrimine l'inadaptation des modèles théoriques développés par la pensée occidentale pour les contextes du Sud. Elle a aussi raison lorsqu'elle souligne combien les relations hommes/femmes ont été profondément déstructurées par les politiques coloniales²⁰. En ce sens, il demeure incontestablement quelque chose de l'ordre d'une colonialité épistémique de genre. Mais s'il a certes existé des femmes-cheffes, des reines-mères ou des Amazones en Afrique précoloniale, que les rapports de genre aient été et soient toujours mal décryptés par les cadres théoriques familiers ne signifient en rien que *le genre lui-même* n'existait pas, même si les assignations furent distinctes et les opportunités, probablement plus nombreuses qu'en Occident. Il apparaît alors abusif de conclure avec Lugones ou Mestiri que :

[d]ès lors, « décoloniser le genre », c'est sortir de cette double compromission historico-théorique et réhabiliter *une vérité strictement factuelle*, que nous pourrions reconstruire comme suit : *parce que les sociétés dites primitives* [sic] *reposent sur l'égalité*²¹, parce que nous avons sur quoi nous fonder objectivement pour rejeter la fable coloniale, décoloniser le genre c'est résister aux essentialisations ethno-raciales forgées par la colonisation et qui perdurent

18. Catherine Coquery-Vidrovitch, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX^e au XX^e siècle*, Paris, éd. Desjonquères, 1994, 20. Les pratiques matrilineaires semblent néanmoins être le gage de relations sociales entre les sexes plus égalitaires (accès à des espaces de pouvoir pour les femmes, division du travail plus équitable, privilèges associés au fait d'être mère ou épouse de chef, etc.).

19. Iman et al., *op.cit.*, 42.

20. Pour l'Afrique subsaharienne, voir par exemple Odile Georg, « Femmes africaines et politique : les colonisées au féminin en Afrique occidentale », *Clio, Histoire, femmes et sociétés*, n° 6, 1997, en ligne : <http://clio.revues.org/378> ; DOI : 10.4000/clio.378.

21. Dans un ouvrage décolonial, on se serait attendu à ne pas croiser un attribut aussi chargé que « primitif » pour désigner les sociétés précoloniales, lesquelles furent déshumanisées et « ensauvagées » par un ensemble de mécanismes, notamment linguistiques, dont le terme « primitif » fait partie.

sous la forme d'une *double* colonialité du genre [...] à *deux* entrées inversées²² [je mets l'emphasis].

On passe donc sans autre forme de procès chez Lugones (résonnant chez Mestiri) de la «matrilinéarité», qui devient chez Oyèwùmí «le matriarcat», à «toutes les sociétés précoloniales» érigées en modèles de sociétés égalitaires²³. En fait, l'une de ces «entrées inversées» dont parle Mestiri a justement pour visage l'aura virginale des reines d'Afrique d'Oyèwùmí, à la même enseigne que l'Orient fantasmé des féminismes de Shéhérazade ou de Fatima! Que ce soit Bibi Bakare-Yusuf, Sanya Osha, Agnes Atia Apusigah, Chielozona Eze pour les autrices féministes ou Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji, Fabien Eboussi Boulaga, Valentin-Yves Mudimbe, Marcién Towa, etc., dont elles réclament l'héritage intellectuel, les intellectuel.le.s africain.e.s subsaharien.ne.s n'ont eu de cesse de dénoncer ces théorisations qui, pour décoloniser, partent en quête du graal de l'authenticité, du sens primitif, de l'essence originelle de «la» culture africaine, gommant au passage, dans un geste étrangement similaire à celui de l'opresseur colonial, l'immense diversité culturelle et l'ancienneté plusieurs fois millénaires de la grande sœur de l'humanité²⁴. En somme, il nous semble que la promesse du féminisme de la frontière de Mestiri réside précisément dans le fait qu'il ne succombe pas à la facilité de la colonialité du genre.

Cultiver sa frontière

Avec *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle*, Soumaya Mestiri signe un ouvrage ambitieux dont l'innovation mérite d'être saluée. On soulignera l'honnêteté, sur le plan normatif, du souci à rendre visible les conditions sans lesquelles les voix décoloniales risquent bien d'être gommées de la renégociation infinie d'un programme féministe transnational. On appréciera particulièrement l'attention soutenue à la déconstruction de la gueule de bois postcoloniale. C'est d'autant le cas que la réception en Tunisie des études post/décoloniales ne semble pas d'actualité, pas plus qu'elle ne l'est généralement en langue française, d'ailleurs. D'une certaine manière, ce ne sont pas tant les propositions de Mestiri qui font parfois problème que la manière dont elles répercutent certaines indigences de l'ensemble de la littérature post/décoloniale et de la littérature féministe transnationale, lesquelles semblent parfois avoir perdu de vue les épistémologies *situées* qui les fondent.

En effet, le risque est réel de reproduire un (sous-)impérialisme normatif et de contribuer à renforcer la division internationale du travail intellectuel, qui fait que les savoirs subalternes produits et publiés au centre

22. Mestiri, 97.

23. ...implicitement présumées matrilinéaires alors que la matrilinéarité (en Afrique du moins) est plutôt l'exception que la règle.

24. L'expression est de Felwine Sarr.

semblent parfois avoir plus de valeur que ceux des universitaires restés dans leur pays de naissance. Il ne s'agit pas bien entendu de défendre une quelconque forme d'excommunication des travaux post/décoloniaux, comme cela peut parfois être le cas notamment en France, mais d'un appel à plus de précautions lorsque vient le temps de généraliser les conclusions de leurs auteur.e.s à l'utopie *ad hoc* de la « Décolonie ».